

Title	『「いき」の構造』のヨーロッパ
Author(s)	高田, 珠樹
Citation	大阪外国語大学学報. 65 p.29-p.57
Issue Date	1984-11-30
oaire:version	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/81007
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

『「いき」の構造』のヨーロッパ

高 田 珠 樹

The Europeanism in “The Structure of *Iki*”

Summary

Tamaki TAKADA

It is widely accepted that “The Structure of *Iki*” by Shuzo Kuki is in the forefront of the attempts to analyse the Japanese mentality through the conceptual resources originating in Western philosophy and aesthetics. However, what those Western or European elements in his methods are, has hardly been discussed. The present essay in an attempt to clarify the Western aspects in this work.

Kuki is indeed quite conscious of the incommensurability between our potential sensibilities and their logical analyses; nevertheless he is convinced of a positive value in an approach to understand them by virtue of well defined logical categories. Here arises necessarily the idea of indefinite progress. This idea, presumably taken from Kantian philosophy, was not for Kuki confined to characterising his attitude as a literary man.

We can see from many passages of his other works that he deeply loved this idea; he found in it the just right clue to comprehend *Iki*. Kuki characterises *Iki* in the first manuscripts prepared in Paris in 1926 as “the absolution of the dual relation between tow sexes”, later he modifies this definition into “the absolution of the dual possibility”. He would have never come to the idea that the modality of possibility lies higher than that of actuality and that it should be made absolute without becoming actualised, so long as he remained a loyal Kantian.

We see here the influence of Heidegger’s “Being and Time” which had just been published. The time when Kuki engaged in his treatise on *Iki* was also the period in which he, almost intentionally, chose to be a Heideggerian. But his attitude to seize the structure of coquetry by virtue of Kantian ethics or Heidegger’s concept of “precursory openedness as preparedness to the death” seems too frivolous and imprudent.

But Kuki himself must have been well conscious of this imprudence in his method. It may have been just his intention. Behind the mask of a tragic knight departing for an indefinite process to get to unreachable goal, there hides a parodist who amuses himself so lightheartedly with many themes of Western philosophy. Kuki uses philosophical concepts always in tow senses: one is in their normal meaning; and the other as parodies. He worked out this strategy in order to escape from the labyrinth of concepts in which a logical analysis easily gets stuck.

はじめに

九鬼周造の『「いき」の構造』が、日本人独自の精神構造を西洋に由来する概念や範疇を用いて分析する試みのはしりとなったのは、今日ひろく一般に認められているところである。事実、この

書は、その水準や高踏的な文体にもかかわらず、この種のものとしては例外的に多くの読者を得てきたわけであるが、その割りに、この著作についての立ち入った考察は従来あまりなされていない。そして数少ないそういった試みも、主に日本の伝統に対する関心から出立して、九鬼の具体的な所論の是非を問うことに主眼をおくようである。もちろん、「いき」の何たるかを示し、さらにそれを日本の他の美意識との相関関係において解明する、というのが『「いき」の構造』の本来のテーマであるから、そこで述べられる見解を逐一検討してゆくことは、彼自身の業を継承するためにも極めて重要な作業ではある。だが、この書が基本的にのっとり方法論的立場が、「西洋的」であるということと言わば自明の事実としておいて、ただ彼の個々の論点を批評するのに終始するなら、それは、この書の孕む問題性や今日的意義を軽視することになりはしないだろうか。本稿は、従来必ずしも十分に顧みられてこなかった『「いき」の構造』の中のこの「西洋」というのが一体いかなるものであるかを多少なりとも明らかにせんとする試みである。

九鬼の挙げる「いき」を構成する三つの契機を「性(生)、武士、宗教」と図式化し、それがプラトンの『ポリテア』における「市民、戦士、哲学者」に対応するゆえ、「九鬼周造は西洋哲学の三段階説に忠実なひとであった」とする多田道太郎氏の見解(岩波文庫版、解説、p.207f.)は言わばお愛嬌としてひとまず措くも、たとえばハイデッガーのように、東洋の芸術や詩作をヨーロッパの言語や概念で分析することの危険を見ぬきながら、言うところの危険が具体的には、「いき」を解明するのに九鬼が用いたという感性的・超感性的の区別が元来は西洋の形而上学に由来するものだから、という指摘(US, S. 101)¹⁾にとどまるとき、それを九鬼の中の、あるいは『「いき」の構造』の中の「西洋」というにはあまりに一般論にすぎ、いったい九鬼が西洋哲学のいかなるところに拠って「いき」を考察しようとしたのか、正しく捉えられているとは考えられない。本稿の中で示すように、『「いき」の構造』における九鬼の「いき」論は、実は極めて重要な部分をハイデッガーの思索に負っているのだが、それは決してそういった意味においてはではない。

もちろん、『「いき」の構造』の中の「西洋」といっても、それは様々な意味で語りえよう。たとえば、この論文の最初の草稿『「いき」の本質』はパリでものされたわけだが、その事實は、単に当時の著者の滞在地がたまたま異国であったというのではなく、『「いき」の構造』という書物の成立動機と深く関わっている。ありていにいえば、西洋の文化について学んできた日本人の多くが留学先で経験するやりきれない無力感を九鬼も味わったに違いない。彼地の圧倒的な精神的伝統を前にして自らのアイデンティティーを確保しようとの願いが、この作品の中に潜んでいても何ら不思議はない。のみならず、今日われわれが彼の『巴里心景』を繙くとき、西洋人にも「背の高い痩せ形で、顔は割合に細く、鼻はほとんどヨーロッパ型、非常にしなやかな手をしている」、²⁾「常ならず高貴な物腰の紳士」(生松敬三『ハイデルベルク』p.218に引用されているH・グロックナーの記述。当時、九鬼を私宅に招いて個人教授をしていたリッケルトがグロックナーにそう語ったという)と映った彼も、やはり、肌の色から来る人種的コンプレックスから免れえなかったことがうかがえる。その限りでは、『「いき」の構造』の中に見られる西洋女性の立居振舞いや厚化粧に対する辛辣な批

評も、屈辱の裏返しという一種の心情の歪みに近いものを感じさせないではない。

だが、私は今ここで差当ってそういった意味での“『いき』の構造』の中の西洋”に立入るつもりはない。ここではむしろ、東アジアの人間が「ヨーロッパ的概念体系を追うこと」等をもってしても「ヨーロッパ的な現存在との真の出会いが起こらないのではないか」(US, S. 87)と危惧するハイデッガーの問いを受けて、九鬼が『『いき』の構造』の中で試みた日本の美意識と西洋の哲学との出会いとは一体いかなるものであったのか、『『いき』の構造』という書物は、そもそもいかなる点で西洋の概念体系に基いていると言えるのか、要するにそういった意味での“『いき』の構造』の西洋”を明らかにしたいと思う²⁾。

I 課題としての論理的言表

—九鬼周造に於ける無窮動のモチーフ—

『『いき』の構造』は、最初にモットーとしてメヌ・ド・ビランの

La pensée doit remplir toute l'existence.

という言葉をかかげている。「思索は実存全体を覆いつくさねばならぬ」、これは『『いき』の構造』を貫く九鬼の根本的確信の表明である。それをもう少し敷衍したのが、

生きた哲学は現実を理解し得るものでなくてはならぬ。(中略) 現実を有りの儘に把握することが、また、味得さるべき體驗を論理的に言表することが、この書の追ふ課題である。

とする『序』の一文である。L'existence, 現実, 味得されるべき體驗, 言葉は違えど、それらはすべて、人間が常にすでにそうあった有り方を指している。そしてそれを la pensée, すなわち概念的思索によって十全と把握しようというのである。哲学によって「現実を理解」せんというとき、この「理解」という語でもって九鬼は begreifen を考えているのであって、verstehen を指しているのではない。これは、たとえば彼の手になる『ハイデッガーの哲学』を読むとき、verstehen に対し一貫して「会得」(この語は、『『いき』の構造』の中でも頻出し、「味得」「悟得」「味会」等とならんで第一次的な言わば即自的レベルでの知を指す)があてられ、一方「理解」はそういった即目的な知を第二次的に対自的なものへの転換してゆく(もっとも、即自的、対自的といった表現は九鬼自身の用いるところではない)という意味で使われていることからして明らかである³⁾。要するに「いき」というのは、ひとがかくあった有り方, l'existence である。それを, la pensée すなわちその「構造」を問う作業によって remplir, 再びみたく、覆いつくすことがきなくてはな

らない、その全容が概念的に解明されねばならないというのである。

メーヌ・ド・ピランから取られたこのモットーを単純に受け取る限り、九鬼は自らの試みに対し極めて楽天的な展望を抱いていたかのごとく見える。だが『序』にはすでに「論理的に言表することが、この書の追う課題である」とされている。「追う課題」という言葉で暗示されているのは、それが究極的には決して実現されることのない理念的性格のものであるということに他ならない。結論部において九鬼は、

個人の特種の體驗と同様に民族の特種の體驗は、たとへ一定の意味として成立してゐる場合にも、概念的分析によつては殘餘なきまで完全に言表されるものではない (p.130, I, p.72)

と述べている。彼自身、論理的言表でもって実存そのものが実際に覆いつくされるとは考えていなかったのである。にもかかわらず、彼は、「実存」にして「現実」たる「いき」を、味得さるべき體驗としての「いき」を論理的に言表することを自らに課し、それがあたかもいつかは成就しうるはずのものであるかのごとく追究しようとした。

體驗さるる意味の論理的言表の潛勢性を現勢性に化せんとする概念的努力は、實際的價値の有無または多少を規矩とする功利的立場によって評價さるべき筈のものであらうか。否。意味體驗を概念的自覺に導くところに知的存在者の全意義が懸つてゐる。實際的價値の有無多少は何等の問題でもない。さうして、意味體驗と概念的認識との間に不可通約的な不盡性の存することを明かに意識しつつ、しかもなほ論理的言表の現勢化を「課題」として「無窮」に追跡するところに、まさに學の意義は存するのである。「いき」の構造の理解もこの意味において意義をもつことを信ずる。(p.136, I, p.74f.)

九鬼は言語、とりわけ論理的に構成された言語と、それが表現せんとするものとの間に不可通約的關係のあることを見ていた。結局、言語は実存を尽くしえない、remplir しえないのである。それを胆に銘じながら、なおかつ実存の潜在性を概念的認識によって現勢化することにむけて果てしなく努力せよというのである。

九鬼周造の全集が完結した今日、『「いき」の構造』が最初の「バリ草稿」から『思想』誌上での掲載を経て最終的に単行本として刊行されるまで、内容的にも、あるいはそこで宣揚される方法論的姿勢についても、相当多くの、しかも中には極めて重要な相違のあることが知られる。各草稿間の異同については後章で論じるが、いずれにせよ今日『「いき」の構造』を論ずる際、この三つの体裁の相違を無視したまま議論をすすめることはや許されない。たとえば先に挙げたモットーは『思想』稿で、『序』は単行本の段階で初めて現れてくる。もっとも、結論部における一種の悲壯感が漂う信条告白は、表現にかなりの違いがあるとは言え、すでに原草稿の中に見出される。その

限りでは、論理的言語による意味体験把握が究極的には決して成就されることのないのを自覚しつつ、なおもその実現という仮想的目的を無窮に追跡するというモチーフは、すでに「パリ草稿」の時期に確立していたと見られる。

ところで、この原草稿の当該箇所、次のような興味深い一節がある。

概念的分析によって表はし得る限りに於いて全く同様の客観化を西洋の文化の中に見出すとしても、その客観化を捉へて逆に、「いき」の存在を推定する事は出来ない。(I, p.104)

もし、後に決定稿で九鬼が言うように、「民族の生きた存在が意味および言語を創造」し、「一民族の有する或る具体的意味または言語は、その民族の存在の表明として、民族の体験の特殊な色合を帯びていない筈はない」(p.3-4, I, p.8) のであるなら、その言語による概念的分析から出てくるのは、あくまでその言語独自のものでしかないはずである。にもかかわらず、その作業によって「全く同様の客観化を西洋の文化の中に見出す」ことがありうると九鬼は言う。おそらく彼がここで考えているのは、言語を論理的に行使することに備わるひとつの独特な性格である。今日のあるすぐれた論者は、それを次のように言っている。

しかしながら、文書態は、たとえア・ポステリオリには第一次言語に支えられてはじめて成立する第二次言語にすぎぬとしても、ア・プリオリにはその第一次言語を成立させる基底論理でもあること、あるいはすくなくとも、そうしたものたろうとするところに己れの唯一の存在理由を見出すものであること、(中略) こうしたこともまたたしかである。なぜなら、文書態はその本質上、第一次言語とは異って、己れを外なる言語場に身を委ねることはできず——そんな甘ったれたことをすれば、文書態はかならず己れを無力化する——逆に言語場のすべてを、サブ言語のすべてを己れのうちに包摂しようとするところに成立するからである。ところが、このような志向を徹底化させてゆくと、文書態は、ついには言語共同体という最大の言語場さえ突破して、つまり国語としての制約をさえたち超えて、言語における＜普遍的なもの＞にまで至りつこうとする。文書態があらゆる言語記号に先立ってそれらを可能にするようなエピステーメーの潜在体系となり得るのは、この瞬間である。(竹内芳郎『言語・その解体と創造』p.159)

言語を論理的に行使するとは、実はそれを通じて同時に言語の中に潜む一種の普遍性への志向を顕在化させること、ひとつの特殊な言語を普遍的な言語へと高めていこうとすることに他ならない。もっとも、そうかと言って、それは、いかなる言語もそれが正規の用法にのっとって用いられるとき、基本的に同じ論理構造を備えているとの断定を含意するものではない。論理ということはどう取るかにもよるが、元来、通常の言語使用は必ずしも論理的でもないし、またそうである必要もな

い。かと言って非論理的であるというわけでもない。むしろ、そういった次元に属していないというべきであろう。それら日常のレベルで展開される言語使用は、ときにその発想が各言語によって異なっており、たとえば他国語に字義通り訳しても全く意味をなさぬこともある。より身近には、各家庭や社会集団は、その内部でしか通じぬ表現形式や言葉をもっている。そこでの表現形式は、概して極めて簡潔であるが、それだけに実に豊かな含意性を備えているのが普通である。この手の表現形式が発達しているところは、成員相互の親密さも維持されていると言ってよい。場合によっては、それは集団外部に対する閉鎖性にもつながる。いずれにせよ、そういったところでは、別に明確に定義され概念や論理的言語をもって語る必要はない。ひとが論理的であらねばならぬのは、このような親密さに依拠して話をすすめることができない場面においてである。互いに相手の語ることを直ちに理解し納得しえぬ場合である。話し相手との断絶があるとき、ひとはそこで「論理的」に語ることによって相手を納得させようとする。とは言っても、そこでひとはすぐさま“完璧な論理”——もしそんなものがあればの話だが——を動員するわけではない。むしろ、日常の話し言葉から一步一步引き退がって、どこかで共通の論理を見つけようとする。したがって、相手との懸隔が大きいほど、より基礎的なところまで立ち返らざるをえない。そこから再び自らの立場の正当性を示すか、あるいはさらに、両者に共通する前提に立って相手との合意を求めることが「論理的」ということである。だから言語の論理性とは、たとえば日本語にもドイツ語にもすでに共通して「存在する」のではない。理解のための共通項を探し求めて語られる言語が論理的であり、普遍（志向）的なのである。このような論理への志向はいかなる言語にも（たとえば日本語にも、関西弁にも、幼児の言語にも）備わっているが、それは別に、ある一定の論理構造や特定の範疇があらゆる言語やその話者に共通の深層構造や基底部門としてあるからだと考える必要はない。

ところで、そういった厳密な概念による論理的な言語の行使は、基本的なところに立ち返ってそこから説き起そうとするから、一見したところ常に精緻に見えるものの、逆に話し手・聞き手双方に共通する、より一般的な概念に頼らざるをえないから、それが言い表わそうとしていたものの独自のあり方を逸してしまう危険を孕んでいる。九鬼が『パリ草稿』の中で、

「いき」は我邦の民族特殊の體驗として歴史を反映して居るもので、概念の分析に由つては闡明し盡し難い民族的個性をもつて居るものである。(I, p.104)

と述べて、先に引用したように「概念的分析によつて表はし得ぬ限りに於て全く同様の客觀化を西洋の文化の中に見出す」可能性があるとするのはそのためである。その点で、概念的な分析、論理的な言語行使とは極めて両義的な作業というべきである。それは一方で、潜在的レベルにあるわれわれの意味體驗をあらためて明示化し現勢化しようとする、要するにその「蔽いを剥ぎ取る」試みである。しかし、その試みは、この意味體驗が本来もつ独自性を「蔽い隠してしまう」という危険を冒してしか敢行することはできない。

だからと言って、九鬼はこの論理的言表の試みを放棄しない。「意味体験と概念的認識との間に不可通約的な不盡性の存することを明らかに意識しつつ、しかもなほ論理的言表の現勢化を『課題』として『無窮』に追跡」しようとする。先にも引用した竹内芳郎が、口舌の徒に課された言語的営みの究極の課題を「言語内の含意性から言語外の含意性までを、つまりはサブ言語や言語場そのものをさえも己れの明示性論理のうちにくみ込んでくる」(上掲書, p.49, p.190) ようなメタ言語, 第二次言語の構想に見定めながら, この第二次言語も第一次言語の根底に潜む沈黙を決して全的に表現し尽くしえず,

この表現の挫折こそ, むしろ第二次言語の創造に無窮動とも言うべき運動をあたえる
(p.184)

としているのは, この間の事情を物語っている。

かくして, 意味の充足と拡張のヒエラルケイアは, そのかぎりなき梯子を昇りゆく。
(p.103-4, p.184)

これは竹内が深い共感をもって引用している中井正一の言葉だが, 中井が九鬼の愛弟子であったのも, この点ではあながち偶然ではない。もちろん, 実体験を「無窮」に明示化してゆくといっても, ただがむしやに論理化の作業をおしすすめてゆくだけでは, この「課題」を「追究」することはできない。そこではもっと手の込んだ抜け目ない策略が必要であるが, これについては, われわれは本稿の第四章で立ち返りたいと思う。

ところで, このように, 決して到達されることのない「課題」を「無窮」に追跡する, 言わばカント的な当為の立場は, 九鬼にとってただ単に, 意味体験に対する概念的認識や論理的言表の試みに限られるものではなかった。彼がこのモチーフをことのほか愛したことは, 著作の多くの箇所からうかがえる。いま, 試みにそのいくつかの箇所を挙げるなら, たとえば『新萬葉集』第二巻を評した『藝術と生活の融合』の中で, 九鬼は, 大西祝博士に関して, 同博士の歌が九首おさめられていながら,

ただ博士の有名な歌

ゆけどゆけど到らぬ空をしたいものぼるや人のこころなるらむ

が載ってゐないのは甚だ遺憾に思ふ。(Ⅳ, p.165-6)

と述べている。彼自身その歌が「専門歌人から見ては或は採擇する價值が無いのかもしれない」と

認めつつも、『理想』といふ題で詠まれてゐるこの歌は、作者自身の生涯を最もよく言ひ表はしてゐる」と言う。だが実際には、九鬼はこの歌の中にむしろ自分自身の影を見ていたのである。

『形而上学的時間』の末尾にも次のような一節がある。

ギリシアの神話も同一事を永久に繰返さねばならぬシシュフォスの罰を最も恐るべきものとして呪つた。しかしながら、無窮に輪廻を繼續することが何故に不幸であるのか。永久に同一事を繰返さねばならぬことが何故に罰であるのか。すべては主観的態度に依存する。目的の幻滅を豫め目撃し、意圖の實現されざることを明かに意識し、しかも、意志することを意志すること自らのために無窮に永久に繰返すことは決して無意味のことではない。理想と現實との間に越ゆべからざる溝渠の横はることを自覺し、充されざることが祈願の本質なることを了得し、しかも善への憧憬に絶えざる喘ぎを持続することは、それ自身に絶対の價值をもつてゐる。

(Ⅲ, p.196)

これは、いわゆる無限進行の絶対的肯定である。そしてこの一節に続けて、カントの『道徳哲学原論』の中から引用していることから明らかなとおり、九鬼自身、それがカントにおける当為の立場であることをはっきりと意識していた。そして、

シシュフォスは必ずしも地獄に落ちてゐるのではない。「繼續された有限性」は「悪い無限性」と呼ばれることが、それは皮相を滑る者にとつてのみ悪いのである。眼を内に向ける者には、流轉はまさしく流轉なるが故に法喜を藏し、徒勞はまさしく徒勞なるが故に福祉を齎すのである。さうして、「無窮性」のうちに「無限性」をとらへ、「頽落の今」に「永遠の現在」を生きたる所に、一回にして無限回の人生に意義があるのである。(p.197)

という言葉でもって、この論文は結ばれている。シシュフォスの神話を潜在無限の説話と解し、その中に、人間に対する劫罰や宿業でなく、むしろ法悦を見て取ろうとするこの解釈は、九鬼自身が注記しているように、パリ滞在中に書かれた『時間論』(Propos sur le Temps) の中ですでに披露されていたものであった。

彼の善意志、つねに繰り返そうとし、つねに岩塊を押し上げようとする確固たる意志は、この繰り返しそのもののの中に全道徳を、従つて彼の全幸福を見出すのである。シシュフォスは不満足を永遠に繰り返すことができるのであるから幸福でなければならない。(坂本賢三訳, I, p.409, 原文はp.286)

ここでもシシュフォスの「善意志」(sa bonne volonté)と言われているのは、明らかにカント

を念頭においてのことである。もっとも、九鬼の見るところでは、この実現しえざる理念を目ざして果てしなく努力するというモチーフは、もっぱらカント的当為の立場にだけ見出されるものではない。彼によれば、それは同時に、日本人の精神、武士道精神なのである。『時間論』のいま引いた箇所すぐ前のところで、やはり『道德哲学原論』の同じ一節を引用して「武士道が肯定するのはこれと同じ思想である」と言っている。関東大震災の直後、東京に地下鉄が建造され始めたことに対し、いずれまた地震で破壊されるはずの地下鉄を日本人はなぜ建設するのかと問われて、九鬼は次のように答えたという。

我々が関心を抱くのは企画そのものであって目的ではない。我々は地下鉄を建設しようとしているが地震が起これば破壊されるであろう。しかし我々は再びそれを建設しようとする。新たな地震がまたもやこれを破壊するであろうが、しかし我々はつねに新たに取掛かるであろう。我々が評価するのは意志そのもの、自己自身を完成せんとする意志なのである。(I, p.410)

九鬼はこの精神を「主意主義的内在的解脱」と性格づけ、これこそが「日本の道德的理想、武士道」であるとする。それは「生きるため、真・善・美の苦しい探究の無際限の繰り返しの中で真に生きるために、時間を気にしない」ところに成立し、「絶えず闘い、不幸を幸福に変え、永遠に我々の内なる神に仕えるべく雄々しく決意した道德的理想主義の表現である」という。これとほぼ同様の記述は『をりにふれて』所収の『東洋的時間』の末尾(V, p.23)にも見出される。九鬼のこの時間論に対し、フランスでそれが講演された際、日本人はすぐ武士道を持ち出すと批評され、このことを後に九鬼が笑いながら思い出として語ったというエピソードが、下村寅太郎によって伝えられている(全集第四巻に付された月報五)。カント流の善意志と、地下鉄建設に取り組む武士道精神という取り合わせが奇妙であり、今日のわれわれとしては多少とも笑いを禁じえないところである。

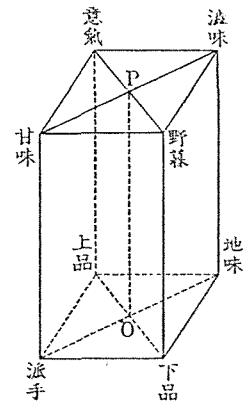
ただし、ここでは、東京における地下鉄建設がはたしてカントの言う善意志の発露と解されるべきか、その企図は本当に武士道精神から来るものか、あるいは、そもそも武士道のような個人の自律的存在を全く許容せぬはずの封建道德と、カントのようにひとりひとりが自らの自由意志に基いて行動し、かつ個々の行いに対し責任を負わねばならぬ近代市民主義、啓蒙主義の道德とが、九鬼の言うように互いに相容れるものかは、ひとまず考察の圏外におくことにする。(ちなみに若きヘーゲルは『キリスト教の精神とその運命』の中で、カントの言う当為とは、自らの内に迎え入れた主に対する盲目的服従であり、所詮、他律性でありることになりはしないと批難しており(例えば Suhrkamp 版全集 I, S.323参照)、その意味では——おそらく九鬼の見たのとは逆の方向に——サムライ精神とカントの道德哲学との間には一種の親近性が成立するとも言えるかもしれない。)目下の連関から肝腎なのは、この「無窮の努力」とは、九鬼において、ただ単に潜勢的な意味体験を論

理的言表によって現勢化せんとする努力について言われるだけでなく、広く（実は東京の地下鉄建設にまでその力を及ぼさずにおかぬ）われわれ日本人の道徳的理想と考えられている点である。このことを見定めておくことは『いき』の構造』を読む上で極めて重要である。というのも、この無窮の進行、潜在無限のモチーフは、この書の中で、単に九鬼自身の「口舌の徒」としての態度を特徴づけるものばかりではなく、むしろ「いき」そのものの内実として現れてくるからである。

Ⅱ 本質から構造へ

—ハイデゲリアンとしての自覚—

今日われわれが単行本として読むことのできる『いき』の構造』の中では、「いき」についての概念規定が主に二様の仕方で試みられている。一つは第二章『「いき」の内包的構造』において与えられ、それによれば「いき」は「媚態」「意気地」「諦め」という三つの徴表によって構成されるという。第二の規定は第三章『「いき」の外延的構造』の言わゆる「趣味の直六面体」（右図）である。これは上品－下品、派手－地味、意気－野暮、甘味－渋味という、それぞれ有価値的－無価値的、積極的－消極的という二項対立に基づいて様々な趣味の相互布置関係を規定しようとするもので、九鬼自身の創意になるものでありながら、プラーク学派以降の構造主義や今日の記号論の発想に通ずる極めて漸新な試みである。また、これがドイツにおける語場理論とも共通性をもつことから、その方面からの関心も向けられている⁴⁾。今日の学問的関心からすれば、この第二の概念規定のほうが目されるのもむしろ当然であろう。なかには、この直六面体こそが『いき』の構造』に言う「構造」なのだとする解釈もある⁵⁾。



ただ、「いき」に対するこれら二様の概念規定のうち、この直六面体のほうが、九鬼自身にとって、より「本質的」であったかとなると、これはいささか疑問である。そもそも『いき』の構造』の最初の準備稿がパリで『「いき」の本質』と題して脱稿された際、そこには単行本の『いき』の内包的構造』における記述、とりわけ純然たる概念規定の部分は、すでにほぼそのままのかたちで、但し『いき』の意識本質』という見出しのもとに収められている。この本質規定に対する具体的例証は、『思想』誌掲載の段階でつけ加えられたものである。ところが『いき』の外延的構造』にあたる部分は、パリ草稿では全く見あたらない（次頁の表を参照）。もっとも『いき』に就て』

と題するケースに言わば lose Blätter として残された様々な資料（全集では別巻に収められている）があり、その中に、『思想』稿以降、論文の中に組み込まれてくる「外延的構造」としての「趣味の直六面体」を準備するものがある。だが要するに、九鬼が『「いき」の本質』を執筆した際、その「本質」とは明らかに後の「内包的構造」を指していたのである。

もっとも、ここには次のような可能性も考えられる。すなわち、九鬼が当初の『「いき」の本質』という標題を放棄して、この論文を新たに『「いき」の構造』と題したのは、この直六面体による規定が付け加わったからではないか、と。たしかにそれもひとつの理由であったろうと思われる。今日われわれの耳に親しくなった「構造」という語の用法からすると、これは三つのメルクマールからなる第一の規定よりも、むしろ直六面体による第二の概念規定のほうを指して当然であると言える。後者が「本質」と称されるのにふさわしからぬことも事実である。

だが単行本では、前者は「内包的構造」、後者は「外延的構造」と、共に「構造」の名が冠されている。その限りでは「構造」とは決して「趣味の直六面体」のみを指すわけでないことは明らかである。九鬼が『思想』稿以降、標題に「本質」でなく「構造」という語を採ったのは、ただ単に直六面体による規定がつけ加わったからというのではなく、実はもっと別の理由、すなわち彼自身の依拠する方法論的立場の変更、というよりむしろ自らの方法論に対する自覚化、という事情があったからではないかと私は考えている。一言で言えば、それは、九鬼がほとんど意図的なまでに自らをハイデゲリアンとして位置づけていったという事実である。このことは従来全く注目されていないが、『「いき」の構造』の成立を見る上で極めて重要な点である。九鬼周造がのっとった「西洋」とは一体何であったかを見るためにも、彼の「いき」論の具体的内容の検討に入る前に、われわれは彼のこの方法論的立場の転換という事実に関して、多少立ち入って見ておく必要がある。

九鬼周造の全集では、『「いき」の構造』の三つの草稿のうち、パリ草稿と単行本のテキストのみ草稿間の章別対応表

『「いき」の本質』 1926年12月脱稿	『「いき」の構造』『思想』稿 1930年1月、2月号	『「いき」の構造』決定稿 1930年11月刊
	モットー	モットー
		序
一 文化現象の民族的特殊性	一（各章無標題）	一 序説
二 「いき」の意識本質	二	二 「いき」の内包的構造
	三	三 「いき」の外延的構造
三 「いき」の客観化	四	四 「いき」の自然的表現
	五	五 「いき」の客観的表現
四 「いき」と民族性	六	六 結論

たとえば、単行本の『序説』の末尾部分が『思想』稿では第二節の冒頭に位置する等の相異があり、この表は飽くまで大体の目安でしかない。パリ草稿の『三』の部分は、『思想』稿以後の『四』、『五』の量にとうてい匹敵するものではない。

を第一巻に収め、『思想』掲載稿は最終回配本の別巻に収録されている。これは、『思想』稿(1930年1,2月号所収)が決定稿(同年11月刊行)と時間的にも内容的にも大きな差がないことから、編集者が当初その収録をためらったためであろう。もっとも、この二つの稿も詳しく見較べると細かな点ではかなり異なっており、そこから九鬼のハイデゲリアンとしての自覚化が読み取りうる。その意味では、『思想』稿が遅れ馳せながらとは言え、全集に収められたことは、読者としては慶賀すべきであろう。別巻に入れられたことから、三稿間の校合が実にた易くなったことも結果的には歓迎すべきことと言える。

具体的な記述内容の相違を初案から決定稿まで追跡するなら、それこそ枚挙にいとまないが、目下のわれわれの関心からして注目すべき箇所としては、たとえば次のような一節が挙げられよう。パリ草稿では、冒頭の部分にあたる。

——準備稿——

民族の特殊の存在様相は、其民族にとって本質的のものである場合には、一定の「意味」としての客観性を示すものである。(I, p. 89, 下線による強調は引用者)

——『思想』掲載稿——

さうして民族の存在様相は、其民族にとって本質的のものである場合に、一定の「意味」として現はれてくる。(別, p.51)

——決定稿——

さうして民族の存在様態は、その民族にとって核心的のものである場合に、一定の「意味」として現はれて来る。(p.3, I, p.8)

一見したところ、後二者に対する前者の相違が大きいように見える。しかし「存在様相は其民族にとって本質的の」という部分は前二者が同一であるのに、後者では「存在様態はその民族にとって核心的の」となっている。要するに決定稿にいたって初めて「様相」が「様態」に、「本質的」が「核心的」に変わったのである。もちろん、ひとがものを書く上で文章を推敲するに際し、個々の表現や字句を改めるのは、必ずしもさほど重要な意味をもたないこともある。単に繰り返しを避けたり、音の響きを良くし語調を統一するため、乃至は単なる好みの問題のこともある。その相違に格別の根拠を見ようとするのが、単にこじつけでしかない場合もある。たとえば、九鬼は原草稿で「表徴」としていたのを『思想』稿以降「徴表」に改めている。ともに Merkmal の訳語として用いているのであろうが、ここから彼の思索の推移を読み取ることは無理であろう。「嬌態」を「媚態」と改めるのについても同様である。だが、上の二つの語の変更は決してこれと同列のものではない。とりわけ「本質」とか「本質的」という語は、『思想』稿までは頻出するにもかかわらず

ず、決定稿では——少なくとも彼自身の思索を語るコンテクストにおいては——完全に消え去っている。そして、当初「本質」という語が用いられた箇所には、「存在」、「存在性」、「存在規定」、「原本的存在規定」等の語が当てられている。実際、九鬼が「本質」という語を抹消するために傾ける執念は並のものではなく、時にはそのために表現がはなはだ悔渋となることすらあえて辞さぬほどである。たとえば、原草稿、『思想』稿でそれぞれ「本質を発揮させる」(I, p.96), 「本質を発揮せしめる」(別, p.61) となっているところが、完成稿では「原本的存在性を開示せしむる」(p.30, I, p.21) といった具合である。

かつては標題にまで冠したこの語を九鬼がこれほどまで執拗に排除するのは、そうすることによって自らの立場をフッサール流の「本質直観」の立場から区別せんがためであった。すでに準備稿の段階で九鬼は自分の立場が「本質直観」とは異なることを力説している。

固より「いき」と類似の意味を西洋文化の中に求めて、形式化的抽象に由つて何らかの共通点を見出すことは決して不可能ではない。併し乍らそは民族の存在様相としての文化現象の理解には適切な方法論的態度ではない。民族的色彩を帯びた現象を自由に変更して可能の領域に於て所謂本質直観を行つてもそは單に其現象を包含する抽象的の類概念を得たに過ぎない。文化現象の理解の要諦は事實としての具體性を害ふことなく有の儘の生ける形態に於て把握することとでなければならぬ。抽象的な「イデアチオン」であつてはならぬ。具體的な、事實的な「存在會得」でなくてはならぬ。(I. p.92)

この箇所は、多少体裁を変えてはいるもののほぼすべて決定稿に組み入れられている。最後の部分は、決定稿では、

即ち「いき」を單に種概念として取扱つて、それを包括する類概念の抽象的普遍を向観する「本質直観を求めてはならない。意味體驗としての「いき」の理解は具體的な、事實的な特殊的な存在會得でなくてはならない。(p. 15, I, p.13)

となっているが、要するに「いき」を單に「媚態」という類概念に抱摂されるべきひとつの種概念としてのみ扱う、フッサールに倣つて言うなら「いき」という「個体的直観」と同時に「ひとつの形相化を遂行」し、「それら個体的に見えるものの内に例示され、それらに対応する諸本質を向観(Blickwendung)する」(Ideen, S.12) のであつてはならぬというのである。準備稿の段階で「抽象的な「イデアチオン」であつてはならぬ。具體的な、事實的な「存在會得」でなくてはならぬ」と言われているところからすると、すでにこの時点で九鬼は、自分の立場がフッサールよりもハイデッガーに近いと考えていたわけである。しかし、だからと言って、当時フライブルクのフッサールの許を離れたハイデッガーがマールブルクで精神的にも思想的にも旧師からひそかに独立してい

く過程を、九鬼もひとりパリで平行して歩んでいたかと言うと、必ずしもそう一概に言いきれないようである。

というのも、ひとつに、準備稿の第四節『「いき」と民族性』は、当時のフッサールの最新作『現象学的心理学』を採用しつつ、フッサールが本質の中にエイドスとウーシアとの区別を設け、前者を「分析に由つて完全に把握され得るもの」、後者を「直観に由つてのみ十分に目撃されるもの」としたのを受けて、「いき」をこのウーシアと位置づけている。(I, p.102f.) 九鬼が決定稿において「本質」を「存在」等に改めることは先に述べたが、同時に「存在性」という語が用いられているのは、元来このウーシアの訳語として採られたものであろう。『「いき」の本質』に言う「本質」も、当然このウーシアなのである。要するに、九鬼はこの段階ではエイドスならざるウーシアを介してフッサールとハイデッガーとの間に連続性が成立すると考えていたのである。フッサールが抽象的概念でしかないエイドスの外に具体的本質たるウーシアを語ったのを増幅すればハイデッガーの存在となる。それほど単純にないにしても、パリ時代の九鬼はフッサールとハイデッガーとをさほど対立的に見ていなかったことは確かである。おそらく『「いき」の本質』脱稿(1926年12月)当時の九鬼にとって、ハイデッガーの思索がまだ明確な輪郭をもって現れていなかったこともあろう。両者の個人的交渉が一体どの頃始まり、どう続いていたのか今日なお十分に解明されたわけではない。おそらく、パリ滞在以前に九鬼はすでにハイデッガーと何らかの面識を得ていたものと思われるが、推測の域を出ない。いずれにせよ、1926年12月の時点では、『存在と時間』はまだ世に出ていなかった。この書の扉には「1926年4月8日」の日付けが刻まれているが、これは飽くまで、その日、67度目の誕生日を迎えたフッサールに捧げられたということであって、『存在と時間』の『前半』——その『後半』が現れることはついになかったが——が『哲学および現象学的研究年報』第8巻として刊行されるのは27年2月である。もちろん、ハイデッガーが現象学に新しい次元を拓きつつあることは、九鬼も十分承知していたであろう。現に『「いき」の本質』には、邦語文献として初めてハイデッガーを紹介したとされる田辺元の『現象学に於ける新しき転向』(1924年)への言及も見出される。だが、このハイデッガーの思索が方法論等の点でフッサールに対し明確に叛旗をひるがえすものであることは、いまだ知られていなかったのであろう。1930年、『思想』誌に掲載された段階では、フッサールのウーシア概念への好意的言及は消え去っている。そしてやがて決定稿、そこにいたって「本質」は完全に締め出される。たといそれがエイドスでなくウーシアであっても、「存在」ならざる「本質」は入ってきてはいけないとでも言うように。

九鬼が準備稿の段階ではなおフッサールの方法論的立場に対し必ずしも否定的ではなく、それが「いき」を分析するのにも決して無効と考えていなかったことは、「直観」、「目撃」といった語を彼がその中で極めて積極的な意味合いにおいて用いているという事実からも裏づけられる。たとえば「いき」を知らぬ外国人がそれを知るためには、「いき」について与えられた概念分析による説明を機会として

直観に由つて「いき」の本質が目撃されねばならぬ（準備稿，I，p.103，下線は引用者）

という。これは明らかにフッサールの言葉使いである。

加えて、1927年の春パリから再びドイツ入りした九鬼が当初訪れたのは、フライブルクのフッサールであった。半年後初めて、ハイデッガーのいるマールブルクに向かうのである。そして帰国、すでに書物として現れた『存在と時間』を九鬼は読みすすむ。同じ箇所はやがて次のように書き換えられるであろう。すなわち、日本文化を知らぬある外国人は、

彼自身の直観に由つて「いき」の本質を曾得しなければならない。（『思想』稿，別，p.97）

彼自身の「内官」に由つて「いき」の存在を味得しなければならない。（決定稿，p.135，I，p.74）

『思想』掲載稿では「目撃」を改めて「会得」（先にも述べたように九鬼がハイデッガーの *Verstehen* にあてた訳語）を用いている。しかし「本質」と「直観」とは維持されており、決定稿で初めてそれが別の語に替えられる。（ちなみに内官は *der innere Sinn* でなく、むしろ *le sens intime* の訳語である。）稿を追うごとに「直観の優位」がついて去ってゆく様を、これほど鮮かに例証するくだりは他にあるまい。決定稿で「味得」や「悟得」といった耳なれぬ語が出てくるのは、すべて「直観」を避けんがためである。『思想』稿までの「様相」が「様態」に改められるのも、前者が視覚的連想を喚び起こしやすいからである。こういった変更は、『存在と時間』の繙読を抜きにしては起こりえなかったであろう。『存在と時間』こそまさにパルメニデスからフッサールに至るまでの直観優位の形而上学に対し、理解（*Verstehen*，九鬼の訳語では「会得」）の第一次性を宣揚する書である⁶⁾。このことは、九鬼より後のハイデッガー論者によってほとんど全くとってよいほど顧みられていないが、極めて重要な点である。その意味では、九鬼が『存在と時間』に本腰を入れて読むのは、『思想』稿を作製し次いで決定稿に至る時期であろうと推定される。「直観」が放棄されたとき、「本質」も、たといエイドスならざるウーシアであろうとも、それが「直観」によってのみ十分に目撃されるもの」である限り、排却されねばならぬのは当然であった。フッサールのウーシアは、もはやハイデッガーの「存在」とは連続しない。

九鬼が「本質」という語を放棄したうらには、このような事情が潜んでいる。決して、その語だけが放棄されたのではなく、「直観」や「目撃」，「様相」とともに、書物としての『「いき」の構造』から消えていったのである。準備稿『「いき」の本質』から決定稿『「いき」の構造』へ、それは九鬼がフッサールから身を転じ、自らハイデッゲリアンたることを選択していった時期なのである。

Ⅲ 無窮動と可能性の絶対化

—「いき」把握のための二つの概念—

九鬼の「いき」論の核心は、その「内包的構造」についての記述に求められるべきことは、前章で述べた。それによれば、「いき」は、「媚態」「意気地」「諦め」という三つの徴表によって構成されるという。

媚態とは、一元的の自己が自己に對して異性を指定し、自己と異性との間に可能的關係を構成する二元的態度である。(p.19-20, I, p.17)

フィヒテの知識学の第一原理たる「自我は自我を指定する」を文字ったとも取れるが、要するに媚態とは「異性の征服」を目的とする態度だというのである。それは相手の気を引こうとするものであるが、九鬼に言わせれば、決して実際に相手を我がものとしてしまてはならないという。可能性としての二元的關係だからこそ、「なまめかしさ」「色気」といった緊張が成立する。両者が合同してしまえば、その間の緊張は弛緩し、媚態は消滅してしまう。常識的には、相手との根柢をのり越え、この二元性を打ち消すことこそ望ましいとされるのだが、九鬼はそう見ない。「二元的關係を持続せしむること、即ち可能性を可能性として擁護することは媚態の本領」(p.21, I, p.17) だという。合同によるデタントは媚態を消滅させるが、接近はむしろ緊張を高める。

媚態の要は、距離を出來得る限り接近せしめつつ、距離の差が極限に達せざることである。
(同所)

この異性間の二元性としての媚態を九鬼は「いき」の第一の表徴とし、それは「いき」の質料因をなしているという。これに対し「意気地」「諦め」は「いき」の形相因とされる。質料因が二つの形相因によって限定されるところに、「いき」の内包的構造が成立すると九鬼は見る。「意気地」とは、今日のわれわれの言葉で言えば、「突っぱり」であり「痩せ我慢」である。ともすれば「完全なる合同」におさまって緊張を失い消滅してしまおうとする「媚態」に対して、この緊張を失うまいと突っぱるのである。九鬼によれば、これは「江戸文化の道德的理想」「江戸兒の氣概」であり、その中には「武士道の理想が生きてゐる」(p.22-24, I, p.18-19) のだという。いまひとつの契機「諦め」とは、「運命に対する知見に基づいて執着を離脱した無関心」、要するに憂き世の現実に執着しない枯淡の境地である。したがって恋の妄執は「いき」ではない。この「世智辛い、つれない浮世の洗練を経てすつきりと垢抜けした心、現實に對する獨斷的な執着を離れた瀟洒として未練のない括淡無碍の心」(p.27, I, p.20) の由来を、九鬼は仏教の世界觀に見る。図式的に言うなら、媚態という言葉ばあらゆる文化に一般的なものが、武士道精神と仏教的世界觀とによって特殊化さ

れ、日本文化固有のひとつの独自の美意識が生まれた、ということになろう。九鬼の記述も、ところによっては、そういった定式化を期待する。そして、そのような説明で満足しておくほうが、部分的には、九鬼自身の方法論的態度の表明に適う点もある。

しかしながら、実際にはこの三つの契機は、互いにそう単純に区別しうるものではない。元来、あらゆる文化に共通するはずの第一の契機たる媚態が「異性間の二元的動的可能性が可能性の儘に絶対化されたもの」だというとき、それはすでに、武士道から由来するという第二の契機たる意氣地を予想している。だから、別の箇所では、

媚態の原本的存在規定は二元的可能性にある。然るに第二の徴表たる「意氣地」は理想主義の齎した心の強味で、媚態の二元的可能性に一層の緊張と一層の持久力とを呈供し、可能性を可能性として終始せしめようとする。(p.29, I, p.21)

とされ、可能性の絶対化は、むしろ第二の契機によって初めて生ずるかの如き印象を与えている。第三の契機も、ところによっては第一、第二の契機と識別し難いくだりがある。九鬼は、

要するに、「いき」といふ存在様態に於て、「媚態」は、武士道の理想主義に基づく「意氣地」と、佛教の非現實性を背景とする「諦め」とによって、存在完成にまで限完されるのである。それ故に「いき」は媚態の「粹」である。(p.30-31, I, p.22)

と言っているが、これはいささか苦しい答弁である。なぜなら、本来、素材因にしてあらゆる文化に共通するはずの媚態がいかに純化・精練されようとも、それが日本文化固有のものとなりえようはずはなく、もしなつたとすれば、それは本来この素材因に含まれていなかったものが付け加わったからである。これは何も九鬼の記述のあら探しをしてそう言っているのではない。本稿の執筆のために『「いき」の構造』を原草稿、『思想』稿と合わせて読み直し、その文章構成の緊密さと文体の美しさにはあらためて感じ入った次第である。特に『「いき」の内包的構造』の部分はすばらしい。ただ、ここではひとまず、この三つの契機を、九鬼の行って見せるほど厳密には区別しないでおくことにしたいと思う。もちろん、それは九鬼自身の本意に反するであらう。彼としては「いき」の形相因の中に、媚態という一般的素材を限定するものを見ようとしたのだから。もしそれら三つを区別せずにひとまとめに扱えば、しかも——以下に試みるように——特に「媚態」に関する記述に注目するなら、それは、九鬼があればほどにまで戒めた方法、すなわち「いき」を「いはゆるプラトンの實在論の主張するがごとく類概念の抽象的一般性」(p.149, I, p.81)に還元することになろう。だが、すでに断わったように、本稿の目的は、九鬼とともに、あるいはことによると九鬼を越えて、「いき」の何たるかを探究することにあるのではない。それは、筆者の能くなくしうところではない。そういった課題は、日本文化史によく通じた者に委ねられるべきである。ここで試

みるのは、九鬼自身の記述の中に隠された「ヨーロッパ」「西洋」を発見することである。そのような意図をもつ者にとっては、以上の三つの契機の区別にこだわらぬとて、格別、問題でもあるまい。

九鬼が「いき」を「媚態の二可的可能性が可能性のままに絶対化されたもの」として見ようとするとき、そこには本稿の第一章で指摘した、無窮動、すなわち潜在無限のモチーフに対する彼の偏愛がはっきり見て取られる。言うところの「いき」とは、彼みずから認めているように、無窮性 (Endlosigkeit, progressus in indefinitum) の積極的肯定なのである。「つれない浮世の洗練を経てすっきりと垢抜けした心」でもって「媚態のための媚態」(p.31, I, p.22) を楽しみつつ、「二元的関係を持続せし」め、しかも「距離を出来得る限り接近せしめつつ、距離の差が極限に達せざる「いき」。第一章で引いた『形而上学的時間』の末尾に近い一節をいま一度引用しておくが、そこでの発想が、この「いき」の性格と酷似していることは明らかであろう。

目的の幻滅を豫め目撃し、意圖の實現されざることを明かに意識し、しかも、意志することと意志すること自らのために無窮に永久に繰返すことは決して無意味のことではない。理想と現実との間に越ゆべからざる溝渠の横はることを自覺し、充されざることが祈願の本質なることを了得し、しかも善への憧憬に絶えざる喘ぎを持続することは、それ自身に絶対の価値をもつてゐる。(Ⅲ, p.197)

ここで「善への憧憬」と言われているものが、「いき」においては、「異性の征服を仮想的目的とする媚態」となるのである。いずれも、究極的には実現されることはなく、ただそれへの近接のための努力が二元的可能性のままに絶対化されなくてはならないというのである。

『「いき」の構造』という書物の中には、したがって二重の仕方で潜在無限が語られている。すなわち、ひとつには「いき」という意味体験を概念へと転換してゆく作業に含まれる言わば対自的な無窮性。他方には、「いき」そのものの内に包含される即目的な無窮性。もっとも、この「いき」それ自体の内実をなす無窮が、九鬼の見るところでは、さらに二様の潜在無限なのである。なぜなら、彼の言う「いき」の第一徴表たる「媚態」というのが、すでに異性間の距離を無限に縮小してゆくことであり、さらに第二の徴表たる「意気地」が、現実主義と結びつく性的関係による「安価なる現実の提立」に抗うところに、やはり一種の無窮運動が見て取られる。厳密に言うなら、前者は、カントの『純粹理性批判』の「第二のアンティノミー」で扱われる無限の可分性、無限小解析の発想につながるのに対し、後者はむしろ、常に現実を越えたところを志向するという点で、「第一のアンティノミー」の解決法、乃至はカントの倫理学全般の発想に通じる。九鬼自身が「意気地」を「道徳主義」とか「江戸文化の道徳的理想」と呼んでいることは、彼がカントの倫理学のモチーフを、むしろこの第二の契機のほうに見ていたことを示すものである。もっとも、第一第二の契機が必ずしも明確に区別しえぬことはすでに上に述べたとおりである。第一の契機についても

「仮想的目的」という語が用いられているが、それはすでにそこにカントの倫理学とのアナロジーが見て取られているからである。

ところで、この「仮想的目的」なのであるが、この表現は『「いき」の構造』の中では、「媚態は異性の征服を假想的目的とし、目的の實現と共に消滅の運命をもつたものである」(p.20, I, p.17) というコンテキストの中で出てくる。実はすでにここに、九鬼における無窮運動のモチーフとカントのそれとの決定的な相違がある。カントにとって、仮想的目的とはその本性上決して實現されないものである。最高善への憧憬があくまで憧憬にとどまらざるを得ないのは、この最高善がそもそも地上では到達不可能だからである。われわれ有限的存在はそれを実現しえない。にもかかわらず、われわれは善なる意志をもつゆえに、徒勞と知りつつその實現のために、九鬼の言葉を借りれば、「理想と現實との間に越ゆべからざる溝渠の横はることを自覺し」つつ、「善への憧憬に絶えざる喘ぎを持続する」のである。

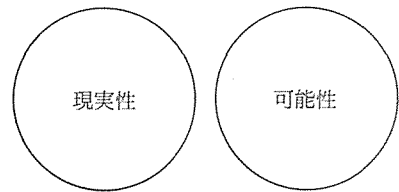
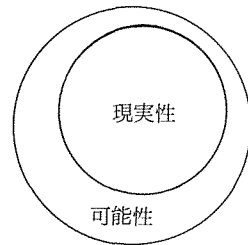
一方、媚態の場合はどうか。相手に媚びを送ることは、なるほど自己とその相手との間に可能的關係を設定することだが、その可能性關係を可能性のままに絶対化しようとするのは、その目標が實現不可能だからではない。一生懸命媚びを送るのだが、相手が自分に関心を示さないばかりに、いつまでも「合同」、すなわち「異性の征服」が實現不可能にとどまり、結局は「可想的目的」とどまるということではない。その相手が言わば到達しえぬイデア的存在であるゆえに、その征服への憧憬に絶えざる喘ぎを持続することが、九鬼の言う可能性の絶対化なのではない。それは「いき」どころか、むしろ「野暮」に属する。そうではなくて、媚びを送るのだが、その本来の目的であるはずの異性との合同を自ら拒むところに「いき」が成立するというのである。つまり、目的が本性上實現不可能であるゆえに可能的にとどまるのではなく、自分の意志によってその現実化をはばみ、それを可能なものとどめ、その可能的たることを楽しんでいるのであって、目的そのものは、最高善とは異なり決して「可想的」ではなく、本来は實現可能なものである。

そもそも「可能性」という概念に関しては、九鬼もカントに対し忠実ではない。九鬼にとって「いき」、乃至は「媚態」が無窮運動であるのは、それが絶対化された可能性だからである。可能性の絶対化などといった発想は、直接カントの思想からは出て来ない。たしかに、理念なり理想を地上の「現実性」に対する「可能性」と読みかえることは、今日のわれわれの視点からはた易いが、カントでは「可能性」という語は、そういったコンテキストにおいて出て来ない。大体、カントに限らず西洋の哲学においては、一般に現実性のほうが可能性よりも存在様相として高い次元に立っている。たとえば『純粹理性批判』の『図式論』でも、これら二つの様相性の図式はそれぞれ、

可能性の図式は、様々な表象の総合が時間一般の諸条件と一致することである…。(A144, B184)

現実性の図式は、ある一定の時間の内に現に存在することである。(同所)

と説明されている。つまり、可能性は時間という条件に背かない、すなわち存在のための必要条件をみたすのみであるのに対し、現実性は現に存在することによってすでにその十分条件をみたしている。現実的なものは当然可能的であるが、その逆ではない。可能的であるからと言って、現実的であるとは限らない。九鬼が「媚態とは、その完全なる形に於ては、異性間の二元的動的可能性が可能性の儘に絶対化されたものでなければならない」(p.22, I, p.18), あるいは「戀の眞剣と妄執とは、その現実性とその非可能性によって「いき」の存在に悖る」(p.31, I, p.22) と言うとき、そこでは、カントを含む西洋哲学史における現実性優位の伝統に対し、様相性の範疇の位置関係が逆転している。彼においては、現実的なものはもはや可能的とは言えない。(右図参照)



では、九鬼が「いき」を可能性の絶対化に基づくひとつの無窮運動として解釈したとき、彼はそれをカントの当為のモチーフにヒントを得て、独自の「可能性」論を展開したのかということ、そうでもないらしい。おもしろいことに、パリ草稿では、この「可能性の絶対化」という発想はまだない。もちろん、内容的には当該箇所も、後の『思想』稿以降の記述ときほど変わらないのであるが、言葉としては全く見られない。後に「二元的可能性」と称されるものも、常に「二元的関係」とだけ言われている。たとえば、上に引いた「異性間の二元的動的可能性が可能性の儘に絶対化されたものでなければならない」という一節も、元来「二元的関係が相対性を脱して絶対性をとつたものである」(I, p.93) とされていたのであった。あるいは、『思想』稿以後「それ故に、二元的関係を持続せしむること、即ち可能性を可能性として擁護することは、媚態の本領であり、従つて「歡樂」の要諦である」となるくだりも、準備稿では単に「それ故に二元的関係を持続することは嬌態の本領である」となっている。このように、原草稿に無かった可能性優位の主張は、『思想』掲載稿の段階で初めて現れてくるのである。

少なくとも無窮運動のモチーフに関する限り、パリ草稿執筆当時の九鬼は忠実なカントの徒であった。先に指摘したように、媚態、乃至は嬌態の目的とするところがカントの最高善のごとく本性上実現不可能ではないという相違があるにせよ、「いき」の基本構造そのものについては、カントがアンティノミーや道徳性に関して描いた構図がほぼそのまま踏襲されている。ところが、そこへ、『思想』稿以降、この「可能性の絶対化」というモチーフ、かりそめにもカントの様相性の概念に語彙レベルにおいても従う限り出て来ない発想が出現したのである。

前章で私は、九鬼が、パリ草稿の中で「いき」を扱うための方法として評価していたフッサールの立場を、稿を重ねるにしたがって自分から遠ざけていったことを明らかにした。完成稿において

フッサールの方法論的立場はほとんど積極的な評価を受けていない。それは単に、九鬼がフッサールの名を挙げている数少ない箇所についてのみ言われることではなく、むしろ「本質」や「直観」「目撃」等の語が抹消され除外されるという事実、より端的に現れている。ところがカントについては、九鬼は決してそのような仕方では背を向けることはなかった。「道徳主義としての意気地」は決定稿に至るまで受け継がれている。カントの思想に対する崇敬の念は、九鬼の生涯を通じて変わることはなかったと思われる。しかし、にもかかわらず媚態の構造を無窮の運動として見る観点の中に、元来カントにおいてはありえなかった「可能性の絶対化」というモチーフが入り込んできたのである。この事実の中に、われわれは再びハイデッガーの影を見ないわけにはゆかない。先に私は、九鬼のフッサールからの離反とは、同時に彼が自らを意識的なまでにハイデッゲリアンとして位置づけてゆくプロセスであると言ったが、それはこの局面についても言えるのである。実質的にはわずか一年間にも及ばなかったとは言え、マールブルクでのハイデッガーそのひととの親しい交渉、刊行後間もない『存在と時間』の繙読、この事実なくして、「いき」についての九鬼の論文の中に「可能性の絶対化」という発想が現れることは決してなかったであろう。

『存在と時間』の序文の終わり近くにあって、すでに幾度となく引用されてきた言葉に、「現実性よりも可能性のほうが高い。(Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*.)」(SZ, S. 38)がある。実際、このセンテンスほどハイデッガーの思索の基本性格を鮮明に語るものも他にない。

『存在と時間』に限らず当時のハイデッガーの思索とは総じて、存在者という現実面を越えて、それを可能ならしめる存在、言わば可能性としての存在を問おうとするものであった。この頃のハイデッガーの著作や講義は一貫して、可能性が現実的なものに対してもつ優位性について語っている。それは、彼が「直観」に対し「理解」の、「現在」に対し「将来と既存性とに支えられた時間性」の根源性を主張するのと不可分に連動しているが、九鬼もこの点を見逃そうはずはなかった。

もっとも、九鬼が「いき」の中に見て取る可能性の絶対化のモチーフは、この『存在と時間』期のハイデッガーの思索全般にわたって見られる可能性優位の見解から直接出て来たものではない。実のところ彼は、ハイデッガーの思索のこの側面を必ずしもさほど評価してはいなかった。1933年、九鬼は岩波の講座『哲学』に『ハイデッガーの哲学』を寄稿している。これは今日に至るまで『存在と時間』への最もすぐれた入門書としての輝きを失っていないが、その末尾に近い一節で、彼は次のように述べている。

ハイデッガーは時間性の特色の一つとして将来の優位を擧げてゐる。このことは先驅的決意性を實存の核心と見る可能性の哲學の必然的歸結である。現存在が存在可能への存在である限り、時間性の一次的現象が将来であるのは當然である。然しながら、時間性のほかに空間性の原本的意義を承認して来るならば、将来に對して現在が重みを増し、可能性に對して偶然性が力を得て来るであらう。(Ⅲ, p.270)

いみじくもハイデッガーの思索を「可能性の哲学」と性格づけながら、彼はここでハイデッガーの観点の中に空間が積極的意義を担わないことに対し不満を表明する。これは間もなく和辻哲郎も『風土』(1935年)の中でもらす不満であり、後にハイデッガー自身、空間を時間の内に還元しようとした『存在と時間』のやり方(SZ, § 70)を撤回する(たとえば WhD, S.13)のを考え合わせるとき興味深い指摘である。もっとも、われわれの目下の連関において重要なのは、九鬼が、ハイデッガーの、「将来」と「可能性」優位の哲学に対し、むしろ「現在」と「偶然性」の重要性を説いている点である。われわれは先に、九鬼が『「いき」の構造』の決定稿に向けて草案を推敲していたころとは、同時に彼が自分自身をハイデッゲリアンとして位置づけてゆく時期でもあることを見てきた。だが、そのことは、少なくとも彼の思索の核心部分、すなわちすでにパリ時代に萌芽しつつあった「出会いとしての偶然性」に関する固有の哲学が、ハイデッガーの『存在と時間』の枠組の中に組み入れられてしまうことを意味しなかったのである。

『「いき」の構造』の中に割り込んだ「可能性の絶対化」のモチーフは、実は具体的に『存在と時間』のある特定の箇所から着想を得ている。それは、第53節『死に向かって本来的にあることの実存論的企投』の記述である。ハイデッガーによれば、死は、現存在としての人間にとって「最も自己的な、他のものとは没交渉の、追い越しえない、確実な、しかも漠然とした可能性 (die eigenste, unbezügliche, unüberholbare, gewisse und als solche unbestimmte Möglichkeit)」(SZ, S.263)である。だが同時にそれは「実存の計り知れぬ不可能性という可能性 (die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz)」(SZ, S.262)である。日常的にひとは、この不可能性の可能性から逃避し、それを日常の世界から陰蔽している。せいぜいそれは「世間の中で生じ来る周知の出来事」(同所)として片づけられている。ハイデッガーは、この最も自己的な可能性に真に向かい合うことを迫る。しかしそこでは、普通の意味での可能的なものに対する関わりとは全く異なったあり方が要求される。たとえば「到達可能なもの、支配可能なもの、実行可能なもの」(SZ, S.261)に取り組むとき、そこではそういった可能的なものを現実的なものにしよう、言わば「可能的なものの可能性を統御によって根絶しようとする傾向」(同所)が働いている。だが、死という可能性を現実化するとき、それは自ら自身の命を失うことであり、そこではそもそもこの可能性へと関わることも出来なくなる。あるいは「死について思う」ことも、たといそれが死の現実化ではないにせよ、現実となるべきひとつの可能的なものとしてそれを算定し、自らの日常的な世界の中に死を組み入れ、その可能性としての性格を弱めている。真に自己の死に向かい合うとは、まさにこの実存の不可能性という最も自己的な可能性を可能性のままに耐えることである。

決して現実性の相において捉えられてはならぬ可能性の絶対化というモチーフがここにある。『存在と時間』のこの箇所を、九鬼が『ハイデッガーの哲学』の中で要約しているのをここに引いておく。

死への存在にあつては可能性は少しも弱められずに可能性として成立せしめられ、可能性と

して持ちこたへられ、可能性のままでできがけして曾得されねばならぬ。さういふ可能性への存在を可能性への先驅（Vorlaufen）といふ。先驅によつて可能性が實現されるのではない。先驅は現實的なものに近寄るのではない。可能性としての死へ最も近く存在することは現實的なものに最も遠ざかつてゐることである。なぜならば死といふ可能性は實存一般の不可能性の可能性である。可能性としての死は何等實現さるべきものを現存在に與へない。そしてこの可能性へ先驅することによつて可能性が益々大きくなるのである。一體この可能性は何等か可能的な現實を想像させるやうな根據を有つてゐない。何等かのものを期待させるやうな根據を有つてゐない。死への存在は可能性への先驅としてその可能性を初めて可能ならしめる。そしてその可能性を可能性として自由ならしめる。（Ⅲ，p.231）

もちろん、この要約が書かれるのは『「いき」の構造』刊行後のことであるが、『「いき」の構造』中の「可能性を可能性として擁護する」（p.21，Ⅰ，p.17）、「可能性を可能性として終始せしめようとする」（p.29，Ⅰ，p.21）という言葉は、明らかに『存在と時間』のこの一節に着想を得たものである。先に述べたように、元来『「いき」の本質』の中に「この二元的關係は嬌態の本質であつて、異性間の距離が次第に接近して遂に兩者合一して緊張性を失ふ場合には嬌態は自然消滅するものである。嬌態は異性の征服の實現と共に消滅するものである。それ故に二元的關係を持続することは嬌態の本質である。」（Ⅰ，p.93）というくだりがあり、これは『存在と時間』から独立して草されたものである。しかるに『存在と時間』の中で、九鬼が「可能的なものへ目ざすことは、それに到達することによって可能的なものの可能性を否定してしまふ」（九鬼Ⅲ，p.231，ハイデッガーSZ，S.261）というハイデッガーの考え方に遭遇したとき、そこに「可能性の絶対化」としての「いき」というモチーフが生まれたのである。本稿の序章でも述べたが、後になってハイデッガーは、九鬼の「いき」を論ずる方法に強い疑義を表明している。九鬼は「感性的なものの輝きがひとを生き生きと魅了することを通して、超感性的なものが輝き出て来る」のが「いき」だと言ったが、「そのような感性界と超感性界との區別こそ、ひとが長らく西洋形而上学と称するものが抛つて立つところだ」（US，S.101）と。おそらくそれはハイデッガーの誤解であろう。九鬼がこのような凡庸きわまりない説明をしたとは思えない。九鬼はむしろ、当の話し相手のハイデッガー自身の思索の中に、「いき」の構造を論理的に把握するための概念的方策を見出したのである。それは、マールブルクのハイデッガーの私宅で、二人の間に一連の對話が続けられていたころのことであろうか。それ以後のことであろうか。あるいはことによるとそれ以前のことなのであろうか。よく分らない。

Ⅳ 逸脱する概念

—悲壮の背後に潜む諧謔の精神—

だが、これも考えてみれば奇妙な取り合わせである。決して現実性の境位において経験しえぬ死という可能性。九鬼はこれを媚態に適用する。異性の征服が仮想的目的でなく現実のものとなったとき生ずる「倦怠、絶望、嫌悪」、それを回避するために、「歓楽」を維持するために、その征服、合同の可能性は可能性のままに絶対化されねばならぬ、それが「いき」なのだと。ここにもやはり、先にカントとのアナロジーの際に見たギャップがある。最高善は決してこの世で到達されえぬものであった。異性との合同はそうでない。死という可能性についても、それはまず、そもそも現実に経験しえぬものである。そして日常的に現実的なレベルで死について算段することを、ハイデッガーが死に対し本来的に臨むことではないとするのは、それが、死という現象のもつ、他のいかなるものにも還元できない真に不気味な性格を隠蔽してしまうからである。たとい媚態が合同を先へ先へと繰り延べてゆくことによって強められるという特質をもつものであれ、それは死という事態に備わる異様な凄みを直視することと同列で論じうるていのものではない。異性との合同をただ可能性として楽しむというのと、死を専ら可能性として耐えようとするのとでは、両者がともに現実性の回避ではあると言っても、それぞれのもつ位相は全く別である。

こう考えてみると、われわれは、「いき」の分析の中にカントやハイデッガーのモチーフを持ち込む九鬼の姿勢には、西洋の哲学がその都度かかえる深刻な問いかけが欠除しているのではないかとの疑問を抱かざるをえない。カントの無窮進行としての理想主義には、一面では人類の不断の進歩を信ずるオプティミズムがあるもの事実だが、他方同時にそこには言わば真に無限なる永遠の世界から切り離され、現実には決してそれに直接参考しえない近代人の悲しい姿があると言ってよい。ハイデッガーにおける死という可能性にしても、それは一切を光の原理の中に還元する西欧的な啓蒙の知性を脅かし揺さぶる暗い淵である。いかなる意味づけをも拒むその暗い淵を正視することが、可能性を可能性としてもちこたえるということである。そういった死や理想主義のモチーフを媚態の構造分析に適用する九鬼の手口は、あまりに不謹慎でひとを食ったものではなからうか。われわれはそこに、何かやたら軽々しいものを感じずにおれない。

だがことによると、それは九鬼自身の意図するところではなかったらうか。そもそも九鬼ほどの知性が、カントやハイデッガーのその都度の問題提起が生まれて来るコンテキストに気づかなかったなどというのは考え難い。理想主義や死という可能性の絶対化といったものが、カントやハイデッガーにとっては「異性との合同」へと無限に接近してやまぬ態度などといったものに到底結びつきえないことは、当の九鬼自身が誰よりもよく知っていたのではなからうか。知っていながら、あえて結びつけたのではなからうか。「深刻」な問いの欠如、それこそむしろ九鬼自身の望むところではなかったらうか。そう考えてみるなら、『「いき」の構造』には、これまで見てきたのとは全く異なったもうひとつの別の面があるように思えてならない。

私は第一章で、九鬼が、元来決して概念的に把握し尽くしえぬ意味体験をなおかつ論理的に概念化すべく無窮に努力せんとするのを、『「いき」の構造』の精神としているということを見た。たしかにそれは『「いき」の構造』における九鬼周造のひとつの姿である。決して実現されることのないイデーに向かって旅立つ、痛ましくも悲壮的な、男らしい九鬼周造である。フッサールやマックス・ヴェーバーが愛したという、あのデューラーの描く騎士の姿がそこにある。そして私達は、第二章、第三章で、九鬼が「いき」の分析に対し、西洋哲学のいかなる概念を用いているかを見てきた。少なくとも、従来一般に九鬼の「西洋的」と言われてきた因子のいくつかについて、それらが具体的にどのようなものであるか、多少ともはっきりしたはずである。だが、そういう作業を通じて私達の前におぼろげに姿を現わしてきたのは、西洋哲学の「深刻」な問いかけを嘲笑うかのようには、そこでの様々な知のからくりや仕掛けをたわむれにあやつる、もうひとりの九鬼周造であった。言ってみれば、悲劇役者のマスクをかぶったひとりのパロディストの姿がそこに浮かびあがってきたのである。

カントやハイデggerだけではなく、『「いき」の構造』の中には、西洋哲学の様々な問題や論争に対する実に多くのアリュージョンがある。多くは、その思想が語られたのとは全く異ったコンテクストの中に移植されている。中世の普遍論争 (p.14-15, I, p.13), ズェノンのパラドックス (p.21-22, I, p.17-18), 方法論としては否定されたと言え、フッサールにおける中和変様と括弧入れ (p.31, I, p.22), ベルクソンの弛緩と緊張 (p.74, I, p.45), プラトンのアナムネーシス (p.149, I, p.81) 等々。いずれも見事に彼の文脈におさまっている。

媚態の要は、距離を出来得る限り接近せしめつつ、距離の差が極限に達せざることである。可能性としての媚態は實に動的可能性として可能である。アキレウスは「そのスラリと長い脚で」無限に龜に近迫するのがよい。しかし、ズェノンの逆説を成立せしめることを忘れてはならない。(p.21-22, I, p.17-18)

二千数百年にわたって決定的な解決を見ない逆説の深刻さに対し、ここでのテーマの軽さ。そこに生じる奇妙なアンバランスがこの文章に不思議な魅力を与えている。

アンセルムスは類概念を實在であると見る立場に基づいて、三位は畢竟一體の神であるといふ正統派の信仰を擁護した。それに対してロスクリヌスは類概念を名目に過ぎずとする唯名論の立場から、父子と聖靈の三位は三つの獨立した神々であることを主張して、三神説の誹りを甘受した。我々は「いき」の理解に際して *universalia* の問題を唯名論の方向に解決する異端者たるの覺悟を要する。(p.14-15, I, p.13)

中世において異端の宣告が、時に当時者の生命をも脅かしかねぬ重大な事態であることを九鬼は

十分すぎるほど知っていた。ここでの「異端者たるの覚悟」には、決してソアソンの会議をめぐる深刻さなどあらうはずはない。何が正統で何が異端かもはっきりせぬとき、というより、いかなる異端も、ツァラトゥストラの「末人たち (die letzten Menschen)」があげる歓声の中にたちまちの内に呑み込まれかき消されてゆく時代において、もはや覚悟も何も要らないのは当然である。

重く深刻な哲学史のテーマ、それを実に真剣におごそかな口振りで語る九鬼周造。眩惑されてはならない。おうおうにして彼のこの真剣さは演技であり演出なのだ。読者を笑いに誘うはずのものなのだ。哲学史の重く深刻な問い、それをただ重く深刻に受けとめおごそかに論じ続けることへの違和感。九鬼はそのおごそかさをさらに増幅することによって、逆に、その滑稽さを暴くのである。九鬼がもし「異端者」であったとするなら、それはむしろ、あまりに真剣な哲学の同僚たちを彼が茶化すところにおいてである。「深刻な問い」の重みにあえぎ、ただその深刻さだけを空しく反復するなら、それは一個の不毛で空疎なドグマになりえても、具体的なものとの関わりを失い、思考がそこから新たな次元に飛び立つことはないのだ。

体験の潜在性を論理的言語による顕在性へと転換するべく果てしない努力を誓う九鬼周造、それもまた、たしかに本当の彼の姿のひとつである。だが、『いき』の構造』という書物は、決してそういう概念化の作業を一義的におしすすめてはいない。わたしは常々、『いき』の構造』が、一方で「體驗さるる意味の論理的言表の潛勢を現勢性に化せんとする概念的 effort」(p.135, I, p.74) を呼びかけ、「論理的言表の現勢化を「課題」として「無窮」に追跡」(p.136, I, p.75) せんとしながら、他方、叙述がしばしば、すでに「いき」に通じた人間どおしの言わば一種のムラ言葉による馴れ合いによって進められることを不思議に思ってきたが、考えてみれば、「いき」を把握するための方策たるはずの論理的概念も、実際のところその多くは、哲学史に関してある程度の知識をもつ者の間でのみ通用する陰語である。もし、「いき」という現象をただ単に論理的、概念的に記述しようとするためだけなら、そこではあれほどの多彩な概念を必要としなかったであろう。自己が自己に対し異性を指定する二元的態度、この二元的可態性の絶対化、悪無限、道德主義、中和変様、運命によって強要された自由への帰依、緊張と弛緩、質料因と形相因、いずれもどこから借用されたものか明かであるこれらの概念は、なるほど一面では「いき」という現象を無窮に論理化し明示化してゆくための装置であるが、同時にそれらの言葉が、哲学史に多少とも通じた人間たちの間ではジャルゴンとしてのおもしろみをもつという側面も見逃してはなるまい。厳密には、それは「己れを外なる言語場に身を委ねることはできず、逆に言語場のすべてを、サブ言語のすべてを己れのうちに包摂しようとするところに成立」(竹内芳郎) するはずの論理的言語の本来の志向からの逸脱である。生きられるべき生を、九鬼の言う「味得さるべき体験」を論理や概念で把握する試みとは、本来あくまで「野暮」な営為であり、『いき』の構造』においてしばしば展開される通人のしゃれた語りは、この「野暮」な精神にそぐわない。だが、そういった「野暮」な試み、概念を概念としてその本来の意味で愚直に用い、「味得さるべき体験を論理的に言表する」という課題をひたすら追いかけるなら、そこでは逆にそういった概念に捕らわれてしまうかもしれない。概念

の迷宮に捕らわれた無窮動は堂々巡りになるであろう。

我々は抽象的、形相的空虚の世界に墮して了つてゐる「いき」の幻影に出逢ふ場合が餘りにも多い。喧しい饒舌や空しい多言は、幻影を實有のごとくに語るのである。(p.148, I, p.80)

これは九鬼が、目下のわれわれのコンテクストとは多少異なった連関で語っている言葉であるが、実際、論理が具体的経験を陰蔽してしまう危険性は常にある。事実、『「いき」の構造』における九鬼の叙述にもその危険が付きまとっている。ハイデッガーが危惧したのも、やはりそれであった。この危険を回避するために、ハイデッガーは「沈黙」を呼びかける。フィクションとしての『言葉についてのひとつの対話より』の中で、ハイデッガー（問う人）と話し相手の日本人とは、西洋哲学に由来する概念や論理で日本人の美意識について語ることに潜む危険性を確認し合った後、なおかつ双方の世界の間に対話の可能性を求めつつ、次のように語り合っている。

日本人 このような対話の歩みは、ひとつの独特なる性格を、すなわちそれに従えば、語られるよりもむしろ沈黙される、そういった性格をもたねばならないでしょう。

問う人 とりわけ沈黙することについて沈黙する……。

日本人 と申しますのも、沈黙することについて語ったり書いたりすることが、この上なく墮落した空談を惹き起こすからです。

問う人 誰が、沈黙することについてひとえに沈黙することを能くなしえましょう。

日本人 それはきっと本来の言うということでありましょう。

問う人 そして、言葉からなせる本来の対話への絶えざるプレリュードにとどまることでしょう。(US, S.152)

もとより、ハイデッガーとて沈黙を究極の解決策と考えているわけではなく、「言葉からなせる本来の対話のプレリュード」と見ているわけだが、その言語的対話が具体的にはどのように成就するかについては、口をつぐんでいる。語りの根底に決して言い表わされることのない沈黙の層を見て取ること自体は、九鬼として賛同するであろう。だが、かりに「味得さるべき體驗を論理的に言表すること」を課題として無窮に追究しようとするとき、少なくともこのような沈黙の地平に立ち停まっていることは許されない。かと言って、論理化の道をただ勇猛に突き進むことの脆さ、愚かしさを、九鬼は十分承知していた。そこで九鬼が選ぶのは、概念をパロディー化するという諧謔の精神に支えられた第三の方法である。概念の迷路の中で出口を失ってしまわないために、常にそこから脱出する方策を準備しておくのである⁷⁾。こういったところでは、概念でもって體驗に迫るにも、それらの概念をただ「かりそめ」にのみ用いることができなくてはならない。概念的分析にあ

まり真剣になりすぎではいけない。常にその概念を笑うことができなくてはならない。むしろ笑って投げ出せる分析にこそ真実味が潜んでいる。九鬼は自分の用いる様々の概念そのものを茶化しながら、「いき」を論理的に分析してゆくのである。パロディーとなった概念は、それぞれひとつの比喩以上のものではない。“本来”の意味からずらされてしまった概念、いつでも放り出せる概念を用いてすすめられる論理化の作業。哲学の本道を捨て横道に逸れる者だけが歩み続ける論理的現勢化の無窮の行程。逆説のようだが、実際、『いき』の構造』は哲学史上の重々しくのしかかってくる概念を軽くあしらひ、もてあそびながら、なおかつそれによって「いき」の概念化を試みるのである。こう考えるなら、勇壮な騎士のマスクの背後にひとりのパロディストがいるだけではない。そのパロディストのマスクの背後には、やはりまたひとりの悲壮な騎士が潜んでいるのである。

注

- 1) 以下、ハイデッガーと九鬼周造からの引用は、出典箇所を略記してその後にページ数を示す。ハイデッガーの著作の書名はそれぞれ以下の略号で挙げる。

SZ, Sein und Zeit

US, Unterwegs zur Sprache

WhD, Was heißt Denken?

九鬼からの引用については、今回はすべて全集版に拠ったので、まずローマ数字で巻数を挙げ次いでそのページ数を挙げたが、『いき』の構造』に関しては最初に単行本のページ数を示し、次いで全集の該当箇所を挙げた。

- 2) 『言葉についてのひとつの対話より』におけるハイデッガーの見地については、すでに『ハイデッガーと時の広がり、——批判的対話の試み——』(『中・北欧比較文化研究(3)』1982年所収)の中で検討を試みたことがある。そこでは主として、彼のネガティブな見地が生じてくる所以を、その『存在と時間』期における有限の時間論に見てとり、あらためてカントにおける純粹直観としての全一的時間、「与えられた無限大」として広がる時を、インタームダンなコミュニケーションの可能性を許容する場として見ることを試みた。すでにその際、マールブルクでの彼と九鬼との間の一連の対話についても言及し、その語らいから九鬼がハイデッガーとは逆に、そういった異文化間の対話や体験の論理的分析に対し極めて積極的な展望をもつにいたったことも指摘した。この試論はその続篇としての性格をもつものであるが、今回は、九鬼がいかにして概念と論理によるそういった対話を企てたかに力点をおいている。とりわけ、彼がただ単に「無窮動」としての論理化の試みを決して一直線的なかたちで推し進めるのではなく、極めて巧妙な戦略を取ろうとしたことは、筆者にも今回の論稿を書き進める中で初めて見えてきた視点である。
- 3) また『時間の問題』と題する論文の注の中でも、九鬼は次のように述べている。

ハイデッガーは Verstehen と Begreifen とを明瞭に區別して居る。後者は概念による理論的のものを意味し、前者は理論実践の差別なきものを指す。今假に後者を理解と譯し、前者を會得と譯して置く。(Ⅲ, p.333, 強調は九鬼自身による。)

「會得」「理解」とは『いき』の構造』の中でも頻出するが、それらは飽くまで、ここで九鬼自身が述べているハイデッガーにおける意味と用法を念頭において読まねばならないのである。

- 4) たとえば、高橋輝和: Ein früher Beitrag zur Wortfeldforschung in Japan——Kukis Untersuchung des ästhetisch-moralischen Geschmacksbegriffs *Iki* und seiner Nachbarschaft, in: Gedankenschrift für Jost Trier

(1975).

- 5) たとえば、安田武と多田道太郎との対話、『『いき』の構造』を読む』の中で、多田氏は次のように発言している。

九鬼さんは、「いき」の外延的構造ということで、美学的な、あるいは人格を表わすような形容詞を取り出して、対概念をつくる。その対概念を多面体につくろうということで、草稿の段階でもずいぶん苦心して、最後に直六面体なとりつくわけですね。だから素朴に言えば、『『いき』の構造』の「構造」というのは、結局この六面体のことなんでしょう。朝日選書版、(p.94)

- 6) ハイデッガーにおいては、従来西洋哲学史における直観の優位が排撃され、それにかかわって理解の第一次性が主張されるという点については、一般にあまり注目されないが、私はこれまで何度かの機会にこの点を強調してきた。たとえば、『ハイデッガーに於ける直観の位置付けに就いて』（日本哲学会篇『哲学』第30号所収）、『解釈の創造性をめぐって、——ハイデッガーとロムバッハの場合——』（京都大学『哲学論叢』第7号所収）参照。
- 7) 『『いき』の構造』の中で援用される諸概念がパロディー的性格をもつものであることを言った人が以前にいたかどうか、筆者は知らない。坂部恵『流れと出会いの建築師——九鬼周造の世界——』（『社会史研究』第4号所収）は、筆者が本稿をほぼ書き終えた時点で読む機会を得たものが、この中で同氏は、九鬼の『偶然性の問題』における「定言的—仮説的—離接的」という伝統的形式論理学における判断の形式の分類に拠った部門立てについて、

…多少の誇張をあえて承知の上で、九鬼の思考のかなめとなる深層の部分から逆に見返してみれば、九鬼自身意識してそうしたというつもりはわたくしにはないが、一種のパロディーとして採用されたものに他ならないことにわれわれは気づくのである。(p.133)

と述べている。この論文は、九鬼の、パロディーによる諧謔の精神でなく、建築術的理性を論ずるもので、当然のことながら筆者とは力点が異なるが、卓見であると思われる。これは、九鬼の用いる概念のパロディー性という点を指摘したものとして、筆者の知る限り唯一のものである。